

Title	Ein Buch im Buch? : Die „Inneren Kapitel“ des Zhuangzi
Author(s)	Aumann, Oliver
Citation	言語文化共同研究プロジェクト. 2017 p.1-p.10
Issue Date	2018-05-31
oa:version	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/69972">https://doi.org/10.18910/69972</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## Ein Buch im Buch? Die „Inneren Kapitel“ des *Zhuangzi*

### Einleitung

Das Buch *Zhuangzi* 莊子 ist ein grundlegender Text der chinesischen Philosophie und gehört zu den wichtigsten Quellen des Daoismus. Darüber hinaus hat es auf viele spirituelle, religiöse und literarische Traditionen Ostasiens einen großen Einfluss ausgeübt. Die heute überlieferte Ausgabe des Werks umfasst 33 Kapitel und geht auf die Redaktion und Kommentierung durch den Neo-Daoisten Guo Xiang 郭象 (ca. 252-312) zurück. Die neo-daoistische Bewegung (*xuanxue* 玄學 „Studium des Dunklen / des Geheimnisvollen“) nahm im dritten Jahrhundert, nach dem Ende der Han-Zeit, ihren Anfang. Die Neo-Daoisten bemühten sich u.a. um eine Wiederentdeckung und Neuinterpretation der beiden klassischen daoistischen Texte: des *Zhuangzi* und des *Daodejing* 道德經. Zu dieser Tradition zählte neben Guo Xiang auch Wang Bi 王弼 (ca. 226-249), der eine entsprechend kommentierte Ausgabe des *Daodejing* erstellt hat. Die Texte, aus denen Guo Xiang die 33 Kapitel seiner *Zhuangzi*-Ausgabe zusammenstellte, waren zu seinen Lebzeiten bereits mehrere hundert Jahre alt<sup>1</sup> und somit nicht mehr ohne Weiteres verständlich. Deshalb enthält sein Kommentar zahlreiche Erklärungen zu Wörtern und Begriffen.

Die 33 Kapitel des Buches sind in drei Abteilungen untergliedert, die als „Innere Kapitel“ (*neipian* 內篇; Kap. 1-7), „Äußere Kapitel“ (*waipian* 外篇; Kap. 8-22) und „Vermischte Kapitel“ (*zapian* 雜篇; Kap. 23-33) bekannt sind. Im Folgenden soll diese Einteilung des Textes und dabei insbesondere die Sonderstellung, die den Inneren Kapiteln oft eingeräumt wird, genauer untersucht werden.

### Grundlagen zur Dreiteilung des Buches *Zhuangzi*

Die historischen Quellen zeigen, dass es vor Guo Xiangs Redaktion Ausgaben des *Zhuangzi* gegeben hat, die 52 bzw. 27 Kapitel umfassten. Diese sind allerdings nicht direkt überliefert. Indirekt lassen sich aber Rückschlüsse auf diese Textausgaben ziehen,

---

<sup>1</sup> Der nominelle Autor des Buches, Zhuang Zhou 莊周, soll ca. 350-280 v.u.Z gelebt haben, und die spätesten Textanteile des unter seinem Namen bekannten Buches sind vermutlich zur Zeit des han-zeitlichen Kaisers Wudi 武帝 (reg. 156-87 v.u.Z.) entstanden (Ikeda, 2014, S. 32 f).

weil sich zahlreiche Einträge in der tang-zeitlichen Kommentarsammlung *Jingdian Shiwen* 經典釋文 auf diese alten, verloren gegangenen Werkausgaben beziehen.<sup>2</sup> David Cai hat zudem erläutert, dass die Einteilung der Texte des *Zhuangzi* in mehrere Abteilungen bereits auf die Zeit vor Guo Xiang zurückgehen muss. Einer der wichtigsten im *Jingdian Shiwen* zitierten Kommentatoren ist Cui Zhuan 崔譔 (um 290). Er kommentiert eine bestimmte Textstelle, die heute im zweiten Kapitel (*Qiwulun* 齊物論) zu finden ist, also in den Inneren Kapiteln der uns erhaltenen Ausgabe. Cui Zhuan merkt an, dass der han-zeitliche *Zhuangzi*-Kommentator Ban Gu 班固 (ca. 32-92) diese Stelle den Äußeren Kapiteln zugeordnet habe (Cai 2008, S. 10). Aus diesem Eintrag geht eindeutig hervor, dass der Text bereits in der Han-Zeit zumindest in Innere und Äußere Kapitel untergliedert war.

Außerdem belegt die Episode, dass im Laufe der sich über viele Jahrhunderte erstreckenden Textredaktion die Zuordnung einzelner Bestandteile des Werks zu den Inneren, den Äußeren Kapiteln und den Vermischten Kapiteln variieren konnte. Je nach dem Textverständnis oder der Intention des jeweiligen Redakteurs hat sich so das Inventar der drei Teile des *Zhuangzi* immer wieder verändert. Über das Ausmaß und die Frequenz dieser Veränderungen können wir allerdings, aufgrund fehlender Quellen, kaum verlässliche Aussagen machen.

Als möglicher Urheber der Unterteilung des Textes wurde verschiedentlich Liu An 劉安 (ca. 179-122 v.u.Z.) genannt, der Fürst von Huainan 淮南 (Cai ebd; Kohn, 2014, S. 6). An seinem Hof entstand mit dem *Huainanzi* 淮南子 („Der Meister aus Huainan“) ein anderer wichtiger daoistischer Text, der eine Mittelstellung zwischen dem *Zhuangzi* und dem *Daodejing* einerseits und frühen Entwicklungen des so genannten „religiösen Daoismus“ andererseits einnimmt. Außerdem weist der Text zahlreiche inhaltliche Überschneidungen mit dem Buch *Zhuangzi* auf. Zudem war auch das *Huainanzi* in Innere und Äußere Kapitel unterteilt, wobei in diesem Fall nur die Inneren Kapitel erhalten sind.

Erst mit dem song-zeitlichen Gelehrten Su Shi 蘇軾 (1037-1101) begann der

---

<sup>2</sup> Der Literaturkatalog *Hanshu yiwen zhi* 漢書藝文志 aus dem frühen 3. Jh. verzeichnet eine 52 Kapitel umfassende Ausgabe, und eine Fassung mit 27 Kapiteln findet im *Jingdian Shiwen* Erwähnung. Diese Sammlung wurde von Lu Deming 陸德明 (ca. 550-630) erstellt und enthält Glossen zur Aussprache verschiedener konfuzianischer und daoistischer Klassiker. Außerdem hat Lu dort auch sehr frühere Kommentare zum Buch *Zhuangzi* gesammelt und sie so der Nachwelt überliefert.

bis heute andauernde Diskurs über die Urheberschaft der im *Zhuangzi* gesammelten Texte, denn bis zur Song-Zeit waren sämtliche Textbestandteile unkritisch dem nominellen Autor des Buches Zhuang Zhou zugeschrieben worden. In diesem Kontext entstand auch die heute noch von vielen Forschern vertretene traditionelle Auffassung, dass nämlich nur die Inneren Kapitel von Zhuang Zhou selbst stammten. Die Äußeren und die Vermischten Kapitel hingegen seien von seinen Schülern oder von Nachahmern verfasst worden. Im Folgenden sollen einige formale und inhaltliche Kriterien untersucht werden, die in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen.

### Formale Besonderheiten der Inneren Kapitel

Ein starkes Argument für eine frühe Datierung der Inneren Kapitel stellt die Verwendung bestimmter archaischer Begriffe dar. Gemeint sind damit insbesondere die Begriffe *dao* 道, *de* 德, *ming* 命, *jing* 精 und *shen* 神. So kommt beispielsweise das Schriftzeichen *dao* in den Inneren Kapiteln 42 Mal und das Schriftzeichen *de* 34 Mal vor. Das Kompositum *daode* findet sich in den Inneren Kapiteln nicht. Es ist aber in den Äußeren und den Vermischten Kapiteln an insgesamt 16 Stellen zu finden. Ganz ähnlich verhält es sich mit den Komposita *xingming* 性命 („Wesen“, „angeborene Eigenschaften“) und *jingshen* 精神 („Geist“). In den Inneren Kapiteln werden nur die jeweiligen Einzelzeichen verwendet, aber in den anderen beiden Abteilungen des *Zhuangzi* kommen die aus zwei Zeichen zusammengesetzten Begriffe häufiger vor (*xingming* 12 und *jingshen* 8 Mal).<sup>3</sup>

Abstrakte Komposita, wie die hier als Beispiele angeführten Wörter, kommen in der chinesischen Schriftsprache erst in der frühen Han-Zeit in Gebrauch. In den vor-han-zeitlichen Texten der klassischen chinesischen Philosophie, wie dem *Lunyu* 論語 („Gespräche des Konfuzius“), dem Buch *Mozi* 墨子 oder dem *Daodejing*, findet man sie noch nicht. Daraus haben Liu Xiaogan 刘笑敢 u.a. den naheliegenden Schluss gezogen, dass die Inneren Kapitel des Buches *Zhuangzi* früher entstanden sein müssen als die anderen Teile des Werks (Kohn 2014, S. 7).

Eine weitere Besonderheit der Inneren Kapitel des *Zhuangzi* sind deren Überschriften oder Titel, die durchgehend aus je drei Schriftzeichen bestehen und sich, wenn auch nur sehr allgemein, auf den Inhalt der Kapitel beziehen. Im Gegensatz dazu

---

<sup>3</sup> Die Zählung der Schriftzeichen folgt Cai 2008, S. 19 ff.

sind den Äußeren und den Vermischten Kapiteln lediglich die jeweils ersten beiden Schriftzeichen des Textes vorangestellt. Es ist nicht sicher, ob es Guo Xiang selbst war, der den Inneren Kapiteln die Überschriften hinzugefügt hat, oder ob er sie aus früheren Ausgaben übernommen hat. Aber es steht außer Frage, dass die Inneren Kapitel durch die Titel besonders markiert und aus dem Rest des Textes herausgehoben werden sollten. Wer auch immer dafür verantwortlich ist, er erkannte eine besondere Qualität dieser Texte und schuf durch ihre Hervorhebung gewissermaßen ein eigenes Buch innerhalb des Werks. Auf semantischer Ebene lässt sich bei den Überschriften der Inneren Kapitel feststellen, dass jeweils die ersten beiden Schriftzeichen eine Einheit bilden (Ziporyn 2009, S. 50), aber der inhaltliche Bezug der Überschriften zu den Texten, aus denen die Kapitel selbst bestehen, ist nicht immer evident. Das soll im Folgenden näher erläutert werden.

Das erste Kapitel ist mit „Frei und ungehindert umherstreifen“ *Xiaoyaoyou* 逍遙遊 überschrieben.<sup>4</sup> Das hier mit „umherstreifen“ wiedergegebene Schriftzeichen *you* 遊 erstreckt sich in seiner Bedeutung auch auf Begriffsfelder wie „verweilen“, „sich spielend mit etwas beschäftigen“ oder gar „leben“. Im engeren daoistischen Kontext kann damit auch die Meditation gemeint sein. Diese Überschrift ließe sich deshalb auf Deutsch auch schlicht und einfach mit „Leben in Freiheit“ paraphrasieren, ohne ihren Sinn zu verfehlen. Dem ersten Kapitel vorangestellt wirkt dieser Ausdruck wie ein äußerer Rahmen für alle Inneren Kapitel oder vielleicht sogar wie ein allgemeines Motto für das ganze Werk. Denn mit „Leben in Freiheit“ lässt sich die Lebenshaltung der im Text auftretenden daoistischen Weisen recht gut umreißen. Wenn man aber nur die Texte betrachtet, aus denen jenes erste Kapitel besteht, dann erscheint dieser Titel doch sehr allgemein.

Das Kapitel beginnt mit zwei unterschiedlichen Versionen des berühmt gewordenen Mythos vom riesigen Urfisch *kun*, der sich in den gewaltigen Phönix *peng* 鵬 (gemeint ist der chinesische Phönix *fenguan* 鳳凰) verwandelt. Anschließend wird diese monumentale Erzählung von Metamorphose und Grenzüberschreitung mit dem Naserümpfen kleiner Vögel und Fluginsekten kontrastiert, deren Flugkünste sie im besten Fall bis auf die Zweige des nächsten Strauches tragen. Von einem menschlichen „Leben in Freiheit“ im engeren Sinne handeln eigentlich nur die Textabschnitte zwei

---

<sup>4</sup> Alle Übersetzungen nach Aumann 2018.

und drei, die einerseits von einem Weisen handeln, der die Freiheit und Ungebundenheit einer verantwortungsvollen politischen Position vorzieht und andererseits einen Einsiedler vorstellen, der sich völlig aus der Menschenwelt zurückgezogen hat.

Die Überschrift des zweiten Kapitels lautet „Reflexionen über die Gleichheit der Dinge“ *Qiwulun* 齊物論. In diesem Kapitel sind Texte versammelt, die sich, zumeist metaphorisch, mit tiefgründigen philosophischen Fragen beschäftigen: Es wird nach Identität und Bewusstsein gefragt, und es werden die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis skeptisch betrachtet. Dabei werden sowohl logische als auch ästhetische Urteile geschickt dekonstruiert. Das Kapitel endet mit dem Schmetterlingstraum des Zhuang Zhou 莊周, der die Frage nach Gleichheit oder Verschiedenheit von Traum- und Wachbewusstsein eindrucksvoll illustriert. Der Titel des Kapitels scheint deshalb als ein innerer Rahmen für die dort präsentierten Texte durchaus treffend gewählt.

Gleiches lässt sich für die Kapitel drei und vier feststellen. Das kurze dritte Kapitel „Das Wesentliche bei der Kultivierung des Lebens“ *Yangshengzhu* 養生主 handelt im zentralen zweiten Abschnitt tatsächlich davon, wie die Vitalität bis ins hohe Alter erhalten werden kann. Dabei wird mit dem Stilmittel der Verfremdung von einem Koch berichtet, dessen Messer durch geschickte Handhabung nach vielen Jahren und nach unzähligen damit zerlegten Rindern noch immer so scharf ist wie am ersten Tag. Indem er beim Schneiden jede Art von Überlastung der Klinge routiniert vermeidet, gelingt es ihm, allen Abnutzungserscheinungen vorzubeugen. Man braucht nicht viel hermeneutische Raffinesse, um diese Aussagen auf die menschliche Lebensführung zu übertragen.

Unter dem Titel „Die Welt der Menschen“ *Renjianshi* 人間世 werden im vierten Kapitel ethische Fragen im engeren Sinne behandelt. Dabei geht es zum einen, nämlich in den ersten drei Abschnitten, um konkrete politische Fragestellungen, wie etwa die Frage nach einer möglichen positiven Einflussnahme auf die Grausamkeit eines Tyrannen. Im zweiten Teil des Kapitels werden die individuelle Lebensführung und die eigene Positionierung in der Gesellschaft thematisiert, dabei wird besonders der „Nutzen der Nutzlosigkeit“ *wu yong zhi yong* 無用之用 erläutert. Die Texte warnen den Leser eindringlich davor, vor sozialen Zwängen und den scheinbar übermächtigen normativen Fakten des gesellschaftlichen Lebens zu kapitulieren. Vielmehr gelinge demjenigen sein Leben am ehesten, der ein gewisses Maß an Nutzlosigkeit an den Tag

lege, und der zur Ausbeutung durch wirtschaftliche Interessen oder staatliche Macht schlicht nicht taue.

Kapitel fünf führt diesen Gedanken unter der Überschrift „Zeichen vollendeter Tugend“ *Dechongfu* 德充符 weiter. Hier ist zu betonen, dass das chinesische Wort *de* 德, das hier mit „Tugend“ übersetzt ist, auch „Fähigkeit“, „Wirkkraft“ oder „Innerlichkeit“ bedeuten kann. Das Wort bezeichnet ganz allgemein den menschlichen Anteil am kosmischen Prinzip (*dao* 道). In den Texten werden von der Gesellschaft ausgeschlossene ehemalige Gesetzesbrecher sowie außerordentlich hässliche oder schwerstbehinderte Menschen vorgestellt, deren Lebenshaltung als vorbildlich gepriesen wird. Die äußeren Zeichen ihrer „vollendeten Tugend“ sind gerade ihre Hässlichkeit und ihre Nutzlosigkeit für die Gesellschaft. Dem steht eine innere Schönheit und Erhabenheit entgegen, dem sich ihr Umfeld kaum entziehen kann. So erscheint die Überschrift dieses Kapitels auf den ersten Blick zwar befremdlich, sie entspricht aber ganz der Liebe zu jenem paradoxen Humor, der im Buch *Zhuangzi* immer wieder aufscheint.

Schwieriger verhält es sich mit der Überschrift zu Kapitel sechs „Der große ehrwürdige Meister“ *Dazongshi* 大宗師. Gemeint ist mit diesem Namen das Dao, als das allem Sein zugrunde liegende kosmische Prinzip. Die Textabschnitte handeln einerseits von Menschen, die dem Dao gemäß leben und dadurch eine fast übermenschliche Gefasstheit gegenüber dem eigenen Tod sowie dem Tod geliebter Menschen erlangt haben (Abschnitte eins, zwei, fünf und sechs). Außerdem finden sich in diesem Kapitel mythologische Berichte über den Ursprung des Dao (Abschnitt drei und vier) sowie Texte, in denen die Scheinheiligkeit mancher moralischer Normen kritisiert wird (Abschnitte sieben und acht). Es entsteht der Eindruck, dass hier Texte versammelt sind, die zwar in der Sammlung der Inneren Kapitel nicht fehlen durften, deren logischer Ort aber nicht einwandfrei geklärt war.

Das siebte und letzte der Inneren Kapitel „Des Himmelsfürsten Ratschläge für Könige“ *Yingdiwang* 應帝王 ist alles andere als ein Ratgeber für weltliche Herrscher, wie der Titel eigentlich vermuten ließe. Es werden sehr unterschiedliche daoistische Weise vorgestellt, von denen aber nicht ein Einziger als Fürst oder König politische Verantwortung trägt. Ist vielleicht auch der Titel dieses Kapitels Ausdruck eines besonderen Humors? Auf diese Frage soll weiter unten eine Antwort versucht werden. Der dritte und längste Abschnitt des siebten Kapitels handelt von der Läuterung des

daoistischen Adepten Liezi 列子, der zunächst einem schamanistischen Zauberer auf den Leim geht und durch die Weisheit seines Lehrers Huzi 壺子 auf den rechten Pfad zurückgeführt wird. Dieses letzte der Inneren Kapitel endet ähnlich wie das erste Kapitel begonnen hat, nämlich mit einem in ganz Ostasien äußerst bekannten Verwandlungs-Mythos. Während der Auftakt im ersten Kapitel jedoch eine gelungene Metamorphose beschreibt, endet der Mythos am Ende der Inneren Kapitel in der Katastrophe. Hundun 混沌, der weder Augen, Ohren, Nase noch Mund hat, wird von dem „Herrscher des Süd-Meeres“ und dem „Herrscher des Nord-Meeres“ zwar mit besten Absichten, aber mit verheerenden Folgen, mit den entsprechenden Löchern versehen. Nachdem sie ihm jeden Tag ein neues Loch gebort haben, ist er am siebten Tage tot.

### **Aufbau und immanente Logik der Inneren Kapitel**

Die Texte des frühen Daoismus sind Zeugnisse von Gemeinschaften, die sich um eine innere Kultivierung bemühten. Wenngleich die konkreten Lebensumstände und Formen der Selbstkultivierung in den Texten kaum explizit gemacht werden, lassen sich doch durch Analogien zu strukturell ähnlichen spirituellen oder religiösen Bewegungen begründete Vermutungen anstellen. Fast trivial ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, dass der Mensch, der sich in einem solchen Kontext einer Selbstkultivierung widmet, die Veränderung seines existenziellen Zustands anstrebt. Das Ziel von spiritueller oder religiöser Praxis ist *per definitionem* eine innere Transformation, eine Umkehr des Lebens. Die christliche Theologie hat hierfür den griechischen Begriff *metanoia* „neu denken“ geprägt. Meine These ist, dass die Inneren Kapitel einen spirituellen Adepten auf seinem Weg begleiten und anleiten sollen.

Der monumentale Verwandlungsmythos, mit dem die Inneren Kapitel beginnen, erscheint in diesem Kontext gut gewählt. Ein wehrloser kleiner Fisch (das Schriftzeichen *kun* 鯁 seines Namens bedeutet eigentlich „Fischlarve“) verwandelt sich in einen riesigen Vogel. Fische werden leicht gefangen, und ihr Lebensraum ist begrenzt. Der Vogel hingegen erhebt sich weit über die Grenzen der menschlichen Welt und ist wohl in allen Kulturen Inbegriff von Freiheit und Ungebundenheit. Hier wird dem daoistischen Adepten sein Ziel mittels einprägsamer Metaphorik vor Augen geführt. Dem Thema Entwicklung und Metamorphose steht im zweiten Kapitel die These von der „Gleichheit aller Dinge“ entgegen. Warum sollte ein innere Umkehr



erforderlich oder auch nur wünschenswert sein, wenn doch alle Unterscheidungen nichtig und alle Prädikate zweifelhaft sind? Robert E. Allison, der die Inneren Kapitel als ein Kompendium für „spirituelle Transformation“ interpretiert, sieht im Spannungsfeld von Transformation und Relativismus das grundlegende philosophische Thema des Buches überhaupt (Allison 1989, S. 14 ff.).

Der radikale Sketizismus des zweiten Kapitels scheint mir aber noch eine andere Stoßrichtung zu haben. Die Zweifelhafteit aller herkömmlichen Bewertungen und Normen kann den Menschen von den Werturteilen und Erwartungen seines sozialen Umfelds befreien. Wenn nicht einmal sicher ist, ob das Leben überhaupt dem Tode vorzuziehen ist, wie es an mehreren Stellen im Text ausdrücklich heißt, wie können dann noch gesellschaftliche Zwänge Macht über denjenigen ausüben, der sich zum spirituellen Weg berufen fühlt? Kapitel zwei wäre nach dieser Lesart eine Bestätigung und eine Argumentationshilfe für den Fall innerer oder äußerer Anfechtungen.

Das dritte Kapitel handelt von der Lebenspflege, aber nicht in dem naiven Sinn, dass durch bestimmte Körperübungen oder Substanzen eine Transformation des Leibes in den eines „Unsterblichen“ *xianren* 仙人 angestrebt werden soll. Solche Entwicklungen gehören zu einer viel späteren Phase der daoistischen Geschichte. Vielmehr warnt der zentrale Teil dieses Kapitels vor der Überanspruchung der „Lebensklänge“; gemeint sind vielleicht allzu extreme asketische Übungen und womöglich auch überzogene Erwartungen. Fast ist man geneigt, Parallelen zum mittleren Weg des Buddhismus zu ziehen.

Im vierten Kapitel werden Probleme des zwischenmenschlichen Bereichs angesprochen. Dass gerade in diesem Kontext eine der wenigen konkreten spirituellen Übungen des *Zhuangzi* vorgestellt wird, nämlich das „Fasten des Geistes“ *xin zhai* 心齋, ist sicherlich kein Zufall. Es sind doch oft gerade die menschlichen Beziehungen, in denen die Erfolge geglückter oder vermeintlicher Selbstkultivierung hart auf die Probe gestellt werden. Dass man es tatsächlich einmal mit einem Tyrannen zu tun haben wird, ist zwar wenig wahrscheinlich, aber der Umgang mit tyrannischen Menschen bleibt wohl niemandem ganz erspart. Vielleicht lassen sich die entsprechenden Hinweise des Kapitels auf solche Situationen beziehen und anwenden.

Im fünften Kapitel werden Vorbilder aufgezeigt, an denen sich der daoistische Adept orientieren kann. Viele der angeführten Akteure blicken auf gebrochene Biographien zurück, manche sind als ehemalige Verbrecher durch die brutalen Körper-

strafen des chinesischen Altertums für jeden offensichtlich gezeichnet. Sie haben die metanoetische Wende vollzogen und dienen jetzt sogar Konfuzius als Lehrmeister, den doch alle Welt als weisen Mann verehrt. Auch das sechste Kapitel nennt Vorbilder, die sich angesichts von Krankheit und Tod nicht aus der Ruhe bzw. der Einheit mit dem Dao bringen lassen. Es werden hier ohne Zweifel die letzten und höchsten Hürden auf dem Weg spiritueller und menschlicher Entwicklung genannt.

Kapitel sieben beendet die Inneren Kapitel mit dem Mythos von Hundun, von dem oben bereits die Rede war. Wang Bo setzt die sieben Löcher, die Hundun gebohrt werden, mit den sieben Kapiteln des Buches *Zhuangzi* in Entsprechung (Wang, 2014, S. 162). Zwar endet der seltsame Mythos mit dem Tod des Hundun, doch was ist das überhaupt für ein Wesen, das hier durch die Herrscher des Nord- und des Süd-Meeres (möglicherweise Repräsentationen der beiden Urkräfte *yin* 陰 und *yang* 陽) vernichtet wird? Die meisten Ausleger interpretieren seinen ursprünglichen Zustand als die ideale ursprüngliche Einheit mit dem Kosmos, die durch den gewaltsamen Eingriff verloren gehe.<sup>5</sup> Doch die Positionierung am Abschluss des *Buches im Buch* lässt auch eine entgegengesetzte Deutung zu: Durch die sieben vorangehenden Kapitel werden dem Leser die Sinne geöffnet, weil die Texte oft schwierig und in weiten Teilen kontraintuitiv sind, ist das mit „Schmerzen“ oder zumindest mit größeren Anstrengungen verbunden. Danach ist der frühere Zustand blinder und tauber Unwissenheit endgültig überwunden, Hundun ist tot.

Abschließend sei noch ein Vorschlag zur Interpretation des kaum verständlichen Titels des letzten Kapitels „Des Himmelfürsten Ratschläge für Könige“ gemacht. Wie bereits festgestellt, treten in den Texten des Kapitels überhaupt keine politischen Herrscher in Erscheinung. Könnte es sein, dass hier von „Königen“ nur im übertragenen Sinne die Rede ist? Vielleicht ist ja der daoistische Adept am Ende seiner spirituellen Transformation, wenn er das Leben in Freiheit verwirklicht hat, selbst der gemeinte König? Möglicherweise besteht seine „königliche Kunst“ (man denke an Platons *basilike techne*) in der dem Dao gemäßen Lebenshaltung, die in den Inneren Kapiteln auf so vielfältige Weise eingeführt und illustriert wird.

---

<sup>5</sup> Hans-Georg Moeller führt eine Reihe tradioneller und modernen Interpretationen des Mythos auf; 1983, S.78 ff.

## Literaturnachweise

- Allison, Robert E. 1989: *Chuang-Tzu – For Spiritual Transformation*. State University of New York Press.
- Aumann, Oliver 2018. *Das Buch Zhuangzi – Die Inneren Kapitel*. Freiburg: Karl Alber.
- Buber, Martin 2007. *Tschuang-Tse – Reden und Gleichnisse*. Zürich: Manesse (<sup>1</sup>1910).
- Chai, David 2008. *Early Zhuangzi Commentaries*. Saarbrücken: VDM.
- Ikedo, Tomohisa 池田知久 2014. *Sōji 莊子* (2 Bd.). Kōdansha-gakujutsu-bunko.
- Jäger, Henrik 2012. *Zhuangzi – Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße*. Dettelbach: J. H. Röhl (<sup>1</sup>2009).
- Kanaya, Osamu 金谷治 2012. *Sōji 莊子* (4 Bd.). Iwanami-bunko (<sup>1</sup>1971).
- Kohn, Livia 2014. *Zhuangzi Text and Context*. St. Petersburg: Three Pines Press.
- Kubin, Wolfgang 2013. *Zhuangzi – Vom Nichtwissen*. Freiburg: Herder.
- Mair, Victor 1994. *Wandering on the Way*. New York: Hawaii University.
- Moeller, Hans-Georg & D'Ambrosio, Paul J. 1983. *Genuine Pretending – On the Philosophy of the Zhuangzi*. New York: Columbia University Press.
- Paul, Gregor (Hg.) 2016. *Staat und Gesellschaft in der Geschichte Chinas*. Baden-Baden: Nomos. Darin Oliver Aumann: „Daoismus“, S. 57-66.
- Schuhmacher, Stephan 2008. *Zhuangzi – Das Buch der Spontaneität: Über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit*, Oberstdorf: Windpferd (<sup>1</sup>1998).
- Schleichert, Hubert u. Roetz, Heiner 2009. *Klassische chinesische Philosophie – Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Klostermann (<sup>1</sup>1980).
- Unger, Ulrich 2000. *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wang, Bo 2014. *Zhuangzi – Thinking through the Inner Chapters*. St. Petersburg: Three Pines Press.
- Wilhelm, Richard 2011. *Dschuang-Dsi, das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Köln: Anaconda (<sup>1</sup>1912).